

## سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه

آریا یونسی<sup>۱</sup>

### چکیده

غالباً استعاره را به شعر و خطابه مربوط می‌دانند. ارسطو اولین فیلسوفی است که به مطالعه استعاره می‌پردازد. وی در فن شعر استعاره را تشبیه محذوف تعریف می‌کند و در فن خطابه، استعاره را مبتنی بر تناسبی چهار مولفه‌ای می‌داند. پس از ارسطو و تا اواخر قرن نوزدهم همه فیلسوفان به این دو تعریف ارسطو وفادار بوده‌اند و همه بر این استعاره محتوای شناختی ندارد وفادار بوده‌اند. با شروع قرن بیستم این فضا دگرگون شد. فیلسوفان تحلیلی نشان دادند که اولاً تحلیل ارسطو نمی‌تواند تعریفی قانع‌کننده باشد زیرا معنای استعاره و معنای تشبیه در انتها درجه‌ی تفاوت هستند تا جایی که هر نوع بازگویی استعاره بر مبنای تشبیه محکوم به شکست است؛ و نیز، برخلاف تصور استعاره حاوی بار شناختی فراوانی است. فیلسوفان قاره‌ای اعتراضشان به این است که استعاره جوهره و مبنای زبان است در حالی که تحلیل کلاسیک مبتنی بر این است که استعاره انحرافی از زبان است. زیرا چنانکه نیچه نشان می‌دهد کلمات، ذات اشیاء را فراچنگ نمی‌آورند بلکه صرفاً به آن اشاره می‌کنند، بنابراین همه‌ی واژگان زبان در اصل استعاره‌هایی هستند که استعاره بودنشان فراموش شده است. دلیل اصلی طرد استعاره از فلسفه این گمان فیلسوفان است که زبان فلسفی باید شبیه زبان علمی و دور زینت و آرایه باشد. در این نوشته نشان داده می‌شود که این گمانی غیرضروری است و در واقع امکان پذیر نیست. چراکه تحمیل قواعد علمی بر فلسفه منجر به تضعیف آن می‌شود. همچنین، طرد استعاره از فلسفه سبب تهی کردن فلسفه از جنبه‌های ضروری مانند معنویت آن می‌شود.

**کلمات کلیدی:** استعاره، ارسطو، دیدگاه کلاسیک، نیچه، دیویدسن، کاسیرر،

هایدگر.

<sup>۱</sup>. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی ( aryauonesy1367@gmail.com ).

## ۱. مقدمه

دریدا می‌نویسد: «استعاره، اساساً، همواره مرگ خود را در درونش دارد. و این مرگ، بی‌گمان، همزمان مرگ فلسفه هم هست. اما این «مرگ فلسفه» دوگونه است. گاهی مرگ فلسفه، مرگ شیوه خاصی از فلسفه است، فلسفه‌ای که خود را بازتاب داده یا سنجیده است، فلسفه‌ای که به انجامش رسیده است، با خودش رویارو شده است. اما گاهی مرگ فلسفه، مرگ فلسفه‌ای است که نمی‌داند در حال مرگ است، و دیگر هیچ‌گاه خود را باز نمی‌یابد.» (Derrida, 1974, 74) فیلسوفان همیشه از استعاره دوری می‌کنند. ماکس بلک (M.Black) این دیدگاه را به طنز اینگونه خلاصه می‌کند: «نباید که به استعاره مرتکب شوی» (Thou shalt not commit metaphor) (Black, 1954, 273). در عین حال می‌بینیم در پاسخ به هشدار دریدا که مرگ استعاره را با مرگ فلسفه همزمان می‌داند، جمع‌کنندگی از فیلسوفان حرفه‌ای در مورد استعاره قلم می‌زنند و از نیمه دوم قرن بیستم به این سو گرایش اعجاب‌انگیزی به استعاره (metaphor) و مطالعه‌ی آن مبذول شده است. از نظر فوکو، فن تاویل برای زبان‌ها و فرهنگ‌های هند و اروپایی همواره بر دو گمان مبتنی بوده است: اول اینکه چیزی که زبان می‌گوید دقیقاً همان چیزی نیست که می‌خواهد بگوید، بلکه معنایی عمیق‌تر و معنایی نهانی موجود است که این معنا با تمثیل (Allegoria) در ارتباط است. دومین گمان این است که چیزهای دیگری که از جنس زبان هم نیستند وجود دارند و سخن می‌گویند. مثلاً طبیعت و دریا سخن می‌گویند و این‌ها زبانی غیر کلامی‌اند. از این جهت فن تاویل با نشانه (semainon) مرتبط می‌شود (فوکو، ۱۳۹۰، ۴-۳). فوکو اضافه می‌کند: «به نظر من، برای درک اینکه در سده‌ی نوزدهم کدام نظام تاویل، بنیاد نهاده شد و در نتیجه ما هنوز به کدام نظام تاویل تعلق داریم، باید مرجعی قدیمی یا فنی خاص را در نظر گرفت که مثلاً در سده‌ی شانزدهم وجود داشته است. در این دوران، تشابه (Resemblance) بود که تاویل را باعث می‌شد، هم جایگاه آن را و هم آن واحد کمینه‌ای را که تاویل باید بررسی می‌کرد. هر جا که شباهت و چیزهای شبیه یکدیگر وجود داشت، این امر گویای چیزی بود که می‌شد آن را رمزگشایی کرد.» (فوکو، همان). این گزاره آخر، به استعاره نزدیکمان می‌کند؛ زیرا اگر فن تاویلی که ما آن را به کار می‌بریم مبتنی بر شباهت است، استعاره هم بر پایه‌ی تشابه می‌چرخد. پس فن تاویل معاصر را می‌توان فن فهم استعاره‌های کلان دانست. اما به راستی چه شد که استعاره دوباره به

سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه/آریا یونسی (۲۳۳)

فلسفه برگشت؟ بلکه یادآور شده است که اغلب استعاره را زینتی می‌دانند که باعث التذاذ خواننده است: « بنابراین اگر فیلسوفان چیزهای مهمتری از شاد کردن دارند که به خوانندگانشان ارائه دهند، استعاره نمی‌تواند جایگاه مهمی در بحث فلسفی داشته باشد.» (Black، 1954، 282).

این اقبال مجدد به استعاره بسیار سوال برانگیز است. ما نمی‌دانیم چه چیز رخ داده که نگاه‌ها به سوی استعاره معطوف شده است. فقط بلاغیون یا نظریه پردازان نیستند که به استعاره گرایش پیدا کرده‌اند، بلکه فیلسوفان نامداری مانند: هایدگر، کاسیرر (E. Cassirer)، گادامر (H.G. Gadamer)، آرنه (H. Arendt) و دریدا در فلسفه قاره ای؛ و نامدارانی مانند: دیویدسون (D. Davidson)، سرل (J. Searle)، گودمن (N. Goodman)، بلک، کوهن (T. Kuhn) و کوهن (T. Cohen) در فلسفه تحلیلی، بخش بزرگی از کارشان را به این موضوع اختصاص داده‌اند (۱). در این نوشتار ابتدا ارسطو و دیدگاه کلاسیک به طور مختصر بررسی می‌شود، سپس به دلایل افول استعاره اشاره می‌شود. و در نهایت دیدگاه‌ها و رویکردهای فیلسوفان جدید به استعاره را بررسی خواهیم کرد. این نوشته می‌خواهد نشان دهد که طرد استعاره از علم و فلسفه بر طبق دیدگاه‌هایی بوده است که اکنون مورد تردیداند، و از سوی دیگر طرد استعاره باعث از دست رفتن بخشی از اندیشه‌ی معتبر بشری است. بنابراین باید از ظهور مجدد استعاره استقبال نمود.

ژورنال علمی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

## ۲. افول استعاره

### ۲.۱. ارسطو و دیدگاه کلاسیک

در جهان باستان، موقعی که شاعران و گفتار شاعرانه به زندگی بشر صورت می‌داد، استعاره و دیگر آرایه‌های ادبی را حامل حقیقت و وسیله‌ی نیل به دانستن حقیقت می‌دانستند. برای آن‌ها گفتار شاعرانه صرفاً بیان احساس نبود. ایلید و ادیسه هومر برای ما استعاره حماسی‌اند اما برای یونانیان باستان منشا راه و رسم زندگی درست بوده‌اند. پیدایش فلسفه در یونان توانست شعر را به عنوان منبع معرفت کنار بزند. طبعاً، استعاره هم به عنوان یک آرایه ادبی، جایگاهی در گفتار علمی و تحقیقی نداشت. ارسطو اولین فیلسوفی بود که به صورت خودانگیزه و بدون پیش زمینه به مطالعه استعاره پرداخت. همچون دیگر حوزه‌هایی که ارسطو در آن بحث کرده است، سلطه دیدگاه وی قرن‌ها با قوت باقی بود. ارسطو در کتاب‌های «فن شعر» و «فن خطابه»

استعاره را مورد مذاقه قرار داد. تحلیل ارسطو در «فن شعر»؛ بیشتر به ساختار استعاره و مجاز می‌پردازد. وی در «فن خطابه» استعاره را با تشبیه مرتبط می‌کند و استعاره را به صورت تشبیه کوتاه شده معرفی می‌کند و می‌گوید: «تشبیه نیز استعاره است و تفاوت بین آن دو اندک. هنگامی که شاعر در مورد آشیل می‌گوید: «به سان شیری بر روی دشمن جهید» تشبیه است و وقتی که می‌گوید «شیر جهید» استعاره است - در اینجا شاعر نام «شیر» را به آشیل انتقال داده است چون هر دو مظهر شجاعتند» (ارسطو، ۱۳۸۹، ۷-۲۰۶). وی در «فن خطابه» ادامه می‌دهد: «... مفاهیمی که به صورت استعاره به کار می‌رود به خوبی می‌تواند به عنوان تشبیه نیز به کار رود و تشبیهات با حذف توضیح، به صورت استعاره ظاهر می‌گردد» (ارسطو، ۱۳۸۹، ۲۰۸) (۲). دیدگاه کلاسیک از هر جهت طابق النعل بالنعل ارسطو است. آن‌ها، هم در تحلیل استعاره خود را پیرو ارسطو قرار می‌دهند، هم از جنبه‌ی مطلوب و نامطلوب بودن استعاره. هر چند پیروان ارسطو دست به طبقه‌بندی‌های گسترده‌ای زده‌اند، ولی تمامی این امور هنوز روح ارسطویی را حفظ می‌کند و به هیچ عنوان نه بدیع‌اند نه کاربردی (بنگرید به: هاوکس، ۱۳۸۶).

### ۳. ظهور استعاره

#### ۳.۱. دامنه مطالعات

به طور کلی دو راه عمده در بررسی استعاره وجود دارد. اگر این طور بگوییم «لفظ معنایی دارد که آن معنا بر چیزی در جهان دلالت می‌کند.» می‌توان این دو رویکرد را اینگونه بیان کرد: «به نظر می‌رسد که دو شیوه تفکر درباره‌ی روابط میان معنی تحت اللفظی و استعاری وجود داشته باشد، که می‌توان آن‌ها را راه فلسفی (Via philosophica) و راه بلاغی (Via rhetorica) نامید. اولی، استعاره را در جایی میان هسته‌ی معنایی و ارجاع و در فرایند اندیشیدن درباره‌ی یک موضوع، رخداد یا هر چیز دیگری به مثابه چیزی جای می‌دهد.... [و] شیوه بلاغی، استعاره را نه در فضایی میان هسته‌ی معنایی و ارجاع، بلکه در فضای میان معنا و لفظ قرار می‌دهد: یعنی میان بیان کلامی تحت اللفظی یا خاص و یک جایگزین دارای اطناب. روش بلاغی [برعکس شیوه‌ی فلسفی] خصیصه بالقوه‌ی استعاره را نه به صورت شناختی بلکه به صورت سبکی مطرح می‌کند: یک استعاره ممکن است موجزتر و زنده‌تر از گونه تحت اللفظی متناظر خود باشد» (کالر، ۱۳۹۰، ۳-۶-۳۵۲).

سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه/آریا یونسی (۲۳۵)

از طرف دیگر اکو می گوید: «گفتمان‌های مربوط به استعاره با گزینشی اساسی آغاز می‌شوند: یا الف) زبان ماهیتاً و اصالتاً استعاری است و مکانیسم استعاره، فعالیت زبانی را تشکیل می‌دهد، و از این رو، قاعده‌ها و قراردادهای وجود می‌آیند تا به پتانسیل استعاری سازی، که انسان را حیوانی نمادین می‌شناساند، نظم بخشد و از آن بکاهد (و آن را تضعیف نماید)؛ یا ب) زبان (و هر دستگاه نشانه‌ای دیگر) سازوکار قاعده‌مند و دستگاهی اسنادی است که می‌گوید کدام عبارت را می‌توان تولید کرد و کدام را نمی‌توان، و از آنهایی که می‌تواند تولید شود کدام «خوب» یا «درست» یا معنادار است؛ دستگاهی که با توجه به آن، استعاره یک نقص، خرابی، پیامدی توضیح ناپذیر و در عین حال کنشی به سوی نوسازی زبان است» (اکو، ۱۳۸۹، ۲۳۳).

حال لازم است نگاهی بیندازیم به نظریه‌های غالبی که در مورد استعاره وجود دارد. تاثیرگذارترین برداشتها از استعاره عبارتند از: نظریه مقایسه‌ای (Comparison)، تعاملی (Interaction) و کنش‌گفتاری (SpeechAct). مارتینیک این سه دیدگاه را این گونه معرفی می‌کند: «بر اساس نخستین نظریه هر استعاره مستلزم یک مقایسه است؛ برداشتی خاص از این دیدگاه این است که هر استعاره، تشبیهی کوتاه شده است. بر اساس دومین نظریه هر استعاره مستلزم تعاملی است معناساختی میان یک شیء یا مفهوم که حقیقتاً مدلول یک لفظ است و مفهومی که به گونه‌ی استعاری بر آن لفظ حمل شده است. بر اساس سومین نظریه نه الفاظ و جملات بلکه کاربرد آنها در موقعیت‌های خاص است که استعاره است؛ بدینسان برای درک چگونگی کارکرد استعارات، شخص باید بفهمد که مردمان چگونه به وسیله‌ی زبان مقاصد خود را به یکدیگر می‌فهمانند.» (مارتینیک، ۵۵). روشن است که این تقسیم‌بندی، نظریه‌هایی را که کاربرد یا وجه معرفتی استعاره را مدنظر دارند نادیده گرفته است. در تقسیم‌بندی‌ای که دالمایر (F.Dallmayr) ارائه داده، اینگونه می‌بینیم: «... می‌خواهم توجهات را به سه جهت گیری فکری جلب نمایم: نخست، جهت گیری «کل گرا» یا تجربه‌گرایی بازنگری شده‌ی معنایی، دوم نظریه کنش‌گفتاری، و در نهایت پدیدارشناسی زیستمانی و شاخه‌های آن.» (دالمایر، ۱۳۸۹، ۳۰۳).

در این تقسیم‌بندی جامعیت بیشتری وجود دارد. به طور کلی سیر و دامنه مطالعات استعاره را می‌توان به دو حوزه منحصر کرد: اول در فلسفه تحلیلی که بیشتر بحث از معنای استعاره‌ها و تطبیق و مقایسه نظریه استعاره با نظریه زبان به طور کلی است. دوم، در فلسفه قاره‌ای بیشتر

توجه به روشنی بخشی و تازه گی استعاره در زبان و اصالت استعاره است. همچنین نقش و کاربرد آن در فلسفه هم مورد توجه است. البته باید توجه داشت که این حوزه‌ها در برخی قسمت‌ها همپوشانی دارند.

#### ۴. به چالش کشیدن دیدگاه کلاسیک

در قرن بیستم دیدگاه کلاسیک از همه سو آماج انتقادات قرار گرفت (۳). این انتقادات تا حد زیادی اقبال دوباره به استعاره را توجیه می‌کنند. دیدیم که دیدگاه کلاسیک می‌پذیرد که استعاره یک تشبیه محذوف و کوتاه شده است، ولی در همان دیدگاه کلاسیک می‌توان دو دیدگاه را، (الف) استعاره همان تشبیه کوتاه شده است و (ب) استعاره از طریق تشبیه فهمیده می‌شود، که با هم خلط شده‌اند، برشمرده (دیویدسون، ۹-۲۰۸) (۴). این تمایز مهم است زیرا در یکی استعاره همان تشبیه است و در دیگری معنای استعاره با معنای تشبیه فهمیده می‌شود. این دیدگاه که استعاره را با تشبیه مرتبط می‌داند، به سادگی قابل رد است. چون به وضوح ویژگی‌های تشبیهات با ویژگی‌های استعارات بسیار متفاوت است. اولاً تشبیه را به سادگی می‌توان فهمید ولی برای فهمیدن استعاره مقداری «محاسبه ی ذهنی» لازم است. دوما تمامی تشبیهات صادق‌اند، چون همه چیز حداقل از یک جنبه شبیه چیز دیگری است، ولی اغلب استعاره‌ها کاذب‌اند (دیویدسون، ۲۱۲). سوما، استعاره‌ها چیز بیشتری از تشبیه متناظرشان هستند. به بیان دیویدسون: «... اگر استعاره‌ها تشبیهاتی کوتاه شده هستند باید به وضوح بیانگر همان چیزی باشند که تشبیه‌ها بیان می‌کنند، چرا که حذف نوعی اختصار است نه بازگویی یا غیرمستقیم گویی. ... موضوع مهم تر این است که آنچه استعاره بیان می‌کند بسیار فراتر از آن چیزی است که تشبیه متناظر آن بیان می‌دارد.» (همان، ۲۰۹). چهارم اینکه گاهی اوقات وقتی استعاره به تشبیه متناظرش برگردانده شود همچنان استعاره است. مثلاً فرض کنید کسی از «اخلاق یخی» سخن بگوید و اگر آن را طبق دیدگاه کلاسیک به این تشبیه متناظر برگردانیم، «اخلاق چون یخ» جمله باز هم استعاری است زیرا فرض کنید منظورمان این بوده: «اخلاق او چون یخ، سرد است». ولی «سرد» در معنای حقیقی به کار نرفته است، اخلاق یک جسم نیست، در حالی که سردی فقط مختص اجسام است. (کوهن، ۱۳۸۷، ۴-۱۳۳) پس نمی‌توان گفت با برگرداندن استعاره به تشبیه متناظرش، بیان کاملاً تحت اللفظی می‌شود. پنجمین انتقاد



سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه/آریا یونسی (۲۳۷)

اساسی، ردیه‌ی دیویدسون بر «معنای استعاری» است. نقد دیویدسن به طور خلاصه این است که دیدگاه کلاسیک فرض کرده است که «معنای استعاری» وجود دارد ولی دیویدسن می‌گوید دلیلی بر وجود این معنای استعاری وجود ندارد. به عبارتی، دیدگاه کلاسیک، برای تبیین استعاره‌ها فرض کرده است که «معنای استعاری» وجود دارد، اما اگر خود استعاره‌ها، وجود «معنای استعاری» را تبیین کنند پس «معنای استعاری» نمی‌تواند خود استعاره‌ها را تبیین کند. در صورتی که دیدگاه کلاسیک دچار این دور شده است (دیویدسون، ۲۰۳). در حقیقت، دیویدسن می‌گوید که اگر نظریه‌ای در مورد استعاره موجود باشد آنگاه می‌توان از معنای استعاری سخن گفت؛ ولی فرض وجود معنای استعاری به خودی خود بی‌وجه است.

در این جا به دو انتقادی که متوجه ارسطو است اشاره می‌شود. اولین انتقاد این است که ارسطو وقتی «استعاره» را تعریف می‌کند، از خود استعاره کمک می‌گیرد و خود تعریف اش استعاری است، ولی وقتی در تعریف، از خود آنچه تعریف می‌شود استفاده شود، دور باطل خواهد بود: «ارسطو در قطعه [مورد نظر]، استعاره را به مثابه «تحول» [انتقال] یا «epiphora» و در نتیجه به مثابه یک جنبش معرفی می‌کند (عبارت یونانی «metaphora» از «metapherein» مشتق می‌شود که همانند «epiphorein» به معنای جابه‌جایی یا حمل چیزی از جایی به جای دیگر است، یعنی تحول یا تعویض جای آن). در این زمینه باید توجه داشته باشیم که تعریف ارسطو، عبارت «استعاره» را به نحوی استعاری تبیین می‌کند: یعنی با معرفی آن به مثابه یک «epiphora» که حرکتی در فضا یا تغییر مکان است، حرکتی که در شکل تحت اللفظی آن تنها می‌تواند درباره‌ی اعیان فضایی به کار رود و نه واژه‌ها یا نام‌ها» (دالمایر، ۱۳۸۹، ۶-۲۹۵). این مسئله را می‌توان به نفع این دیدگاه تلقی کرد که اولویت را به زبان استعاری می‌دهد، چرا که ارسطو، همان کسی که استعاره را بررسی کرد و از علم و فلسفه طرد کرد، خودش در تعریف استعاره از خود استعاره استفاده کرده است. دومین انتقاد به ارسطو این است که وی چهار گونه‌ی استعاره، به تعبیر خودش، انتقال را بررسی کرده و همه آن‌ها را تحت یک مقوله در آورده است. ولی از این چهار گونه سه نوع اول با هم شباهت بسیاری دارند و نوع چهارم بسیار متمایز از سه نوع دیگر است؛ سه نوع اول تقسیم ارسطویی استعاره (از جنس به نوع، از نوع به جنس و از نوع به نوع) هیچ‌گونه بارشناختی‌ای ندارند (اکو، ۱۳۸۹، ۲-۲۵۱) (۵). سه نوع اول مجاز هستند و نوع چهارم آن به معنای واقعی استعاره است و همچنین نوع چهارم، استعاره

بر پایه تمثیل است، که ارزش شناختی دارد (۶). از سوی دیگر، سه نوع اول صرفاً مورد توجه بلاغیون بوده است ولی آنچه که تحت عنوان استعاره برای فیلسوفان و معرفت‌شناسان مهم بوده، چیزی است شبیه نوع چهارم که ارسطو تحلیل کرده است. ریکور می‌گوید: «... استعاره جنبه‌هایی از تجربه ما را آشکار می‌کند که خواست به بیان درآمدن دارند، ولی نمی‌توان به بیان درآیند، چرا که بیان مناسب آن‌ها در زبان هر روزه یافت نمی‌شود.» (ریکور، ۱۵۱، ۱۳۸۶). و نیز: «من فکر می‌کنم که در ساختن روایت همواره چیزی بیشتر از آنچه رمزگان می‌نمایاند، وجود دارد... کانت این را به خوبی می‌دانست... [که] که گفته بود آفرینش اثر، «اندیشه‌ی بیشتر» را امری ناگزیر می‌کند. در نتیجه، همواره یک افزونه‌ی تخیل درباره‌ی منطق به وجود می‌آید. استعاره، به سهم خود چیزی نیست جز افزونه‌ای در نسبت با زبان متعارف.» (همان، ۲-۱۵۱). پس آنگونه که ارسطو و ارسطویان فکر می‌کردند، استعاره صرفاً یک افزونه‌ی زینتی نیست بلکه یک افزونه‌ی شناختی است.

جمع‌گیری از فیلسوفان و زبان‌شناسان بر این باورند که استعاره، بنیان زبان است. پذیرفتن یا رد کردن استعاره به مثابه بنیان زبان دو نتیجه‌ی اساسی در مورد استعاره دارد: «... مسئله این است که وقتی یکی از این دو شق [استعاره به مثابه پایه‌ی زبان، و، استعاره به مثابه انحراف از زبان لفظی] را بپذیریم، چه پیش می‌آید. اگر این استعاره است که زبان را بنیان می‌نهد، سخن گفتن از استعاره غیرممکن است، مگر به صورت استعاری. آنگاه هر تعریفی از استعاره به یک دور تبدیل می‌شود. اگر برعکس، نخست نظریه‌ای از زبان وجود داشته باشد که فرآورده‌های زبان «تحت اللفظی» را تجویز کند، و اگر در چارچوب این نظریه، استعاره یک رسوایی به حساب می‌آید (یعنی اگر استعاره انحراف از یک چنین نظامی از هنجارها باشد)، آن وقت زبان نظری باید از تعریف کردن چیزی سخن بگوید که حتی ابداع هم نشده است... در نتیجه به تعریف‌هایی حشو مانند از نوع ذیل می‌انجامد: «هرگاه چیزی تبیین ناپذیر رخ دهد که گویش‌وران آن را استعاره بینگارند، استعاره‌ای وجود دارد» (اکو، ۱۳۸۹، ۲۳۴).

با این وصف، می‌توان دید که دیدگاه کلاسیک از چه چیزی نشأت می‌گیرد: دیدگاه کلاسیک بر این است که ابتدا «نظریه‌ای در باب زبان تحت اللفظی وجود دارد و بنا براین استعاره انحراف از آن است. از طرف دیگر دیدگاه کلاسیک منکر وجود چیزی مشخص تحت عنوان «استعاره» است چرا که آن را یک نوع خاص و موجز از تشبیه می‌داند. از سوی



سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه/آریا یونسی (۲۳۹)

دیگر، دیدگاه جدید این فرض را مخدوش می‌داند و استعاره را به گونه‌ای دیگر می‌انگارد (لایکن، ۱۳۹۲، ۱۷۴).

به این ترتیب می‌توانیم دست کم به دو حیطة ی خاص که در آن، دیدگاه کلاسیک به چالش کشیده می‌شود اشاره کنیم: اول، دیدگاه کلاسیک بر خلاف آنچه که در ابتدا دیده می‌شود عاجز از تبیین و تحلیل استعاره است. دوم، استعاره صرفاً یک زینت نیست بلکه می‌تواند جنبه شناختی داشته باشد. در اینجا می‌شود گفت که چرا استعاره مورد اقبال مجدد قرار گرفت: از جهتی با افول دیدگاه کلاسیک، دیگر دلیلی برای طرد استعاره از دنیای علم و فلسفه وجود ندارد؛ و از جنبه دیگر، در میان معاصران، ارزش‌ها و جنبه‌های مهم و جذاب استعاره باعث شده تا نقش پررنگی داشته باشد.

## ۵. ظهور مجدد استعاره

تدکوهن وضع استعاره در قرن بیستم را اینگونه خلاصه می‌کند: «پس از طی شدن تاریخ نسبتاً آشفته و بی‌نظمی که در فلسفه به مدتی بیش از دو هزار سال جریان داشت، مبحث استعاره به تدریج در نیمه دوم قرن بیستم مورد توجه قرار گرفت.... اهمیت و اعتبار استعاره در فلسفه زبان و در فلسفه هنر اکنون به رسمیت شناخته شده است، و عده‌ای بر این گمان بوده‌اند که مبحث استعاره برای فلسفه به طور کلی اهمیت دارد.» (کوهن، ۱۱۹). از نظر تاریخی، ابتدا فلسفه قاره‌ای استعاره‌ها را مورد توجه قرار داد و به دنبال آن، فلسفه تحلیلی در نیمه دوم قرن بیستم توجه خود را به استعاره معطوف ساخت. در اردوی قاره‌ای اولین فیلسوفی که هم خودش و هم پیروانش به طور جدی به استعاره پرداختند، نیچه بود. اما در فلسفه تحلیلی، اولین کسی که به استعاره توجه نشان داد، ماکس بلک بود. در اینجا، به این دلیل که اغلب براهین در رد نظریه کلاسیک به طور دقیق در فلسفه تحلیلی صورت بندی شده‌اند، ابتدا به فلسفه تحلیلی می‌پردازیم.

## ۶. استعاره در فلسفه تحلیلی

در فلسفه تحلیلی سوالات اساسی در مورد استعاره این‌ها بوده‌اند: آیا استعاره معادل تحت اللفظی دارد؟ آیا استعاره به صورت تشبیه یا تمثیل قابل بیان کردن است؟ معنای استعاری

وجود دارد؟ تاثیر استعاره ناشی از چیست؟ و اگر معنای استعاری موجود است چگونه چیزی است؟ (همان، ۱۳۹-۱۱۹)؛ «معنای استعاری» چیست؟ و شنوندگان چگونه معنای استعاری را بی درنگ در می‌یابند؟» (لایکن، ۱۳۹۲، ۳۲۱) (۷).

نظریه بلک جزو نظریه‌های مقایسه‌ای طبقه بندی می‌شود که استعاره را مقایسه دو چیز می‌داند که از جهت یا جهاتی به هم شبیه‌اند. از این دو چیز یکی شناخته شده است و دیگری ناشناخته، که به وسیله اولی شناخته می‌شود. هر چند نظریه بلک مشابهت زیادی با دیدگاه کلاسیک دارد، به ویژه از جهت مقایسه‌ای بودنش، اما تفاوت‌های اساسی‌ای با آن دارد: «اعتراض ماکس بلک صریحا به کسانی است که گمان می‌کنند که استعاره‌ها فقط دلالت عاطفی دارند و استدلال می‌کند که استعاره‌ها می‌توانند «شناختاری» باشند؛ ...» (کوهن، ۱۳۹).

از نظر بلک، دیدگاه کلاسیک جنبه عاطفی را همه کارکرد استعاره می‌داند و جنبه شناختاری آن را به رسمیت نمی‌شناسد. بلک نظریه‌اش را بسط و تفصیل می‌دهد و آن را با مدل سازی علمی پیوند می‌دهد. از نظر او مدل‌ها در علم، استعاری هستند: «... انحراف تازه و بسیار با اهمیت و تاثیر گذار [از دیدگاه کلاسیک]، در اثر ماکس بلک، «مدل‌ها و استعاره‌ها» خود را نشان می‌دهد. دعوی اصلی این پژوهش بر قیاس مبتنی بود (و در نتیجه خود آن نیز به تعبیری استعاری بود): استعاره‌ها - با توجه به سودمندی آن‌ها در تولید بصیرت‌های بدیع - در زبان، به گونه‌ای مشابه با نقش مدل‌ها در پژوهش‌های علمی عمل می‌کنند... مدل سازی نیز کاربرد مشابهی در اکتشافات و نوآوری‌های علمی دارد، مدل‌ها به ویژه «مدل‌های» نظری - ابزارهای تخیلی اساسی‌ای هستند که با فراهم آوردن «زبانی تازه» یا طریق تازه‌ای برای صحبت درباره ی پدیده‌ها، توانایی آماده سازی راه برای باز تفسیر واقعیت را دارا هستند...» (دالمایر، ۱۳۹۰، ۳۰۳).

در این بخش مشخص است که استعاره فقط در هنر و زبان هنری مورد توجه بوده است، زیرا هنوز زبان تحت الفظی علمی تن به استعاره نمی‌دهد. کارنپ (R.Carnap) بین دو کارکرد زبان تمایزی سفت و سخت می‌گذارد: «حال باید بین دو کارکرد زبان تمایزی قائل شد؛ کارکرد بیانی (Expressive) و کارکرد بازنمودی (Representative). تقریباً همه حرکات آگاهانه و نا آگاهانه آدمی از جمله اظهارات زبانی‌اش، بیان احساسی از احساساتش، اوضاع روحی‌اش در آن لحظه، واکنش‌های گذرا یا همیشگی‌اش، و چیزهایی از این دست می‌باشد.

سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه/آریا یونسی (۲۴۱)

... اما گذشته از آن، بخش دیگری از اظهارات زبانی (مثل «این کتاب سیاه است») در تمایز با اظهارات زبانی و حرکات دیگر، کارکردی دومین هم دارند؛ این اظهارات کارشان باز نمود وضع امور است. آنها به ما می گویند که مثلاً فلان چیز، چنین و چنان است؛ خبری می دهند؛ محمولی را نسبت می دهند، حکمی می کنند» (کارناپ، ۱۳۸۷، ۲۳) (۸). بدین ترتیب، فیلسوفان تحلیلی تمایزی اساسی بین جملات زبانی می گذارند. علم کارکرد شناختی دارد. به همین خاطر اظهارات بیانی جایی در علم ندارند. پوزیتوسیت‌های منطقی (حلقه وین) صرفاً به همین تمایز قانع نبودند، آنها متافیزیک را هم در حوزه «بیان» قرار می دادند: «بدین سان، مابعدالطبیعه و شعر بسیار به هم شبیه هستند. اما یک تفاوت اساسی بین آنها هست. هیچ یک از آنها کارکرد باز نمودی و محتوای نظری ندارند. اما یک گزاره‌ی مابعدالطبیعی، برخلاف یک شعر غنایی، به نظر می رسد که محتوای نظری دارد.» (کارناپ، ۱۳۸۷، ۲۴).

بدیهی است در چنین فضایی، استعاره هیچ گونه جذائیتی ندارد و هر گونه توجه به آن از پیش محکوم به فنا است. بنابراین، لازم بود یک تغییر اساسی در این تمایز گذاری انجام شود تا بتوان استعاره را به عنوان یک مسئله واقعی مد نظر قرار داد. کسی که این راه را هموار کرد کواین بود.

در نظر راسل و کارناپ، یک لفظ وجود داشت و یک معنا، که معنا بر شیئی خاص دلالت می کرد و استعاره این خط سیر را منحرف می کرد. کواین استدلال کرد که معنا «نامتعین» (indeterminacy) است. وی می گفت معنا چیز محصور و به طور دقیق مشخص شده‌ای نیست، آنگونه که پنداشته می شود. استدلال وی را می توان اینگونه خلاصه کرد: فرض کنید یک زبان شناس می خواهد یک زبان کاملاً ناشناخته را بررسی کند. حال فرض کنید فرد بومی هر وقت که خرگوش می بیند می گوید «گاوآگای». حال فرض کنید که زبان شناس فرض کند گاوآگای به معنای پای خرگوش زنده باشد یا به معنای سر خرگوش زنده باشد یا به معنای خرگوش زنده باشد. وی می تواند هر کدام از این فرض‌ها را بیازماید. مثلاً پای خرگوش را مورد اشاره قرار دهد و بپرسد «گاوآگای؟» و دیگر فرض‌ها را هم این گونه بیازماید. حال فرض کنید وی اشتباه کرده باشد و گاوآگای نه به معنای خرگوش بلکه به معنای پای خرگوش زنده است. آیا اکنون معنا معین و مشخص شده است؟ کواین می گوید: خیر. باز هم می توان فرض‌های دیگری کرد. مثلاً اینکه قسمت فوقانی پای خرگوش مدنظر است. و به

همین ترتیب الی آخر. ولی آنچه مهم است این است که معنا در هر مرحله دقیق تر می شود اما هیچ گاه کاملاً متعین نمی شود بلکه هنوز در مرزهایش ابهام وجود دارد (کواين، ۱۳۹۲، ۲۵-۱۱۸). پس آنگونه که راسل و ديگران تصور می کردند، «معنا»ها موجودات مشخص و متعین نیستند. ولی دیدیم که طرد استعاره به این دلیل اساسی بود که استعاره، معنای معین را مخدوش می کند و از آن انحراف دارد. پس با این تبیین کواين ديگر دليلی برای رد استعاره وجود ندارد و می توان آن را به عنوان يك مسئله واقعی در نظر گرفت. وقتی آن طرح کارناپی مد نظر باشد، آن وقت، تمامی کارکردهای بیانی از حوزه ی علم خارج می شوند: «معنای نظر ضد ما بعد الطبیعی مان اینک ... روشنایی بیشتری می یابد. مطابق این نهاد، گزاره های ما بعد الطبیعی همانند اشعار غنایی اند و تنها کارکردی بیانی دارند؛ آنها هیچ کارکرد باز نمودی ندارند. گزاره های ما بعد الطبیعی نه صادق اند نه کاذب، چرا که چیزی نمی گویند؛» (کارناپ، ۱۳۸۷، ۲۴)(۹).

نظریه عدم تعین ترجمه که از جانب کواين صورتبندی و اظهار شد، موجب از بین رفتن این تمایز شد. سپس استعاره می توانست به فلسفه وارد شود، تا حدی که در تقابل با گفته های مذکور، دیویدسن بگوید: «در گذشته، آنها انکار می کردند که استعاره افزون بر محتوای تحت اللفظی اش، محتوای شناختی دارد، اغلب در پی آن بودند که نشان دهند استعاره سر در گم کننده، صرفاً مبتنی بر احساس، و برای گفتمان های جدی، علمی، یا فلسفی نیز نامتناسب است. دیدگاه های من با این سنت نیز همسو نخواهد بود. استعاره نه تنها در ادبیات، بلکه در علم، فلسفه و حقوق نیز ابزار مشروعی است...» (دیویدسون، ۱۳۸۴، ۲۰۲).

خطوط اصلی نظریه دیویدسن در مورد استعاره ها را می توان این گونه بیان کرد: استعاره بجز معنای تحت اللفظی اش معنای دیگری ندارد. به تعبیر دیگر، معنای استعاری وجود ندارد. استعاره ما را وا می دارد که به شباهت ها توجه کنیم. هر چند استعاره ها باعث توجه به شباهت ها می شود ولی استعاره، تشبیه کوتاه شده نیست. در ابتدا دیویدسن در مقابل دو دلیل بر وجود معنای استعاری جهت گیری می کند: اولاً ما فرض می کنیم که استعاره ها فهمیده می شوند و فهم یعنی پی بردن به معنایی. پس اگر استعاره فهمیده می شود پس معنایی وجود دارد، معنای استعاری، که درک می شود (کوهن، ۱۳۰). دوماً، اگر بخواهیم استعاره ها را صادق بدانیم، چون معنای تحت اللفظی استعاره اغلب کاذب است، پس باید معنای دیگری موجود باشد که

سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه/آریا یونسی (۲۴۳)

آن را صادق بپنداریم و این همان معنای استعاری است (همانجا) و آن را صادق می‌دانیم. استدلال دیویدسن در رد این دو دلیل به این قرار است: «من با این دیدگاه موافقم که استعاره‌ها نمی‌توانند بازگفته شوند، اما این بدان دلیل نیست که استعاره‌ها چیزی را بیان می‌کنند که برای بیان تحت اللفظی بسیار بدیع است، بلکه بدین دلیل است که در آنجا چیزی برای بازگفته شدن وجود ندارد. ... استعاره چیزی فراتر از معنای تحت اللفظی خود بیان نمی‌دارد.» (دیویدسون، ۱۳۸۴، ۲۰۲). دیویدسن می‌گوید به تعبیر دیگر آنچه باعث می‌شود استعاره‌ها قابل بازگویی نباشند، این است که آنچه استعاره ما را بدان می‌خواند ماهیت گزاره‌ای ندارد: «مشکل ما تنها این نیست که در پرتو نور جدیدی به چیزی می‌نگریم [که استعاره ما را به آن می‌خواند] نمی‌توانیم فهرست جامعی از آنچه در معرض توجه مان قرار می‌گیرد ارائه دهیم، مشکل اساسی تر از این است. آنچه ما می‌بینیم یا بدان توجه می‌کنیم ماهیت گزاره‌ای ندارد.» (همان، ۲۱۸).

دیویدسن در حقیقت با تبیینی که از کارکرد شگفت‌انگیز استعاره‌ها ارائه می‌شود مخالف است زیرا وی معتقد است: «استعاره منحصرأ به قلمرو کاربرد تعلق دارد.» (دیویدسون، ۱۳۸۴، ۲۰۳). وی کارکرد استعاره‌ها را با رویاها، جوک‌ها و ضربه‌ای به سر مقایسه می‌کند: «[اثر بخشی] استعاره کار خود را به وسیله‌ی واسطه‌های دیگری انجام می‌دهد - ... جوک‌ها، رویاها یا استعاره‌ها همانند یک تصویر یا ضربه‌ای که بر سر نواخته می‌شود، می‌توانند باعث درک واقعی از سوی ما شوند؛ اما آنها این کار را نه با جای آن واقعیت را گرفتن انجام می‌دهند و نه با بیان [مستقیم] آن.» (همان، ۲۱۷).

هر چند نظریه دیویدسن گیرایی و جذابیت زیادی دارد اما نقدهایی هم بر آن گرفته‌اند که از آن جمله می‌توان به نقد لایکن برای آن اشاره کرد. چنانکه لایکن می‌گوید: «... اگر دیویدسن بر حق باشد، هیچ کس نمی‌تواند در تعبیر استعاره دچار لغزش شود» (لایکن، ۱۳۹۲، ۳۲۷)، زیرا اگر استعاره ماهیت گزاره‌ای نداشته باشد به راه‌های بسیاری می‌توان آن را بیان کرد و در این صورت معیاری برای درستی و نادرستی وجود نخواهد داشت. همچنین طبق این دیدگاه باید اغلب گفته‌های بشر کذب باشد زیرا «... دیویدسن نمی‌تواند صدق استعاره را بپذیرد. اگر گفته‌های استعاری تنها معنای تحت اللفظی داشته باشند، با نبود هیچ نامزد دیگری برای حمل ارزش صدق، استعاره‌ها معمولاً کاذب، و فقط ندرتاً صادق خواهند بود. اما شیوع کاربرد غیر

تحت اللفظی را (هر چند با اکراه) به یاد آورید. حتی اگر کاملاً از استعاره‌های «مرده» صرف نظر کنیم، تنها اندکی از گفته‌های بشر، سراسر تهی از عناصر استعاری هستند.» (همان).  
از سوی دیگر، ویلیام پاول آلستون دو نوع خاص از استعاره‌ها وجود دارند که تحویل ناپذیرند و قابل بازگویی به زبان تحت اللفظی نیستند: اول احساسات درونی و دوم گفته‌های استعاری در مورد خدا. وی در توضیح نوع اول می‌گوید: «اگر بخواهیم برای کسی توضیح بدهیم که درد شدید در مقابل درد ضعیف، یا درد سوختگی چیست، مجبور می‌شویم که به قیاس [تمثیل] برگردیم. در شدید مانند دردی است که در اثر زخمی شدن از ضربه ی چاقو به وجود می‌آید. هیچ راه دیگری برای روشن ساختن معنای این تعبیر وجود ندارد.» (آلستون، ۱۳۸۱، ۲۴۲).

آلستون در مورد نوع دوم که بسیار مهم تر است، می‌گوید: «این نحوه ارتباط موقعی بروز می‌کند که بپرسیم چگونه باید معنای «خدا مرا تنبیه کرده است» و «پدرم مرا تنبیه کرده است» را برای شخصی توضیح دهیم. ... هر چند جمله ی دوم را می‌توان، علی‌الاصول، با معطوف کردن توجه نوآموز به پاره‌ای از اعمال قابل مشاهده توضیح داد، جمله اول را می‌توان تنها با سوق دادن او به در نظر گرفتن مواردی که در آن ... انسانی، انسان دیگری را تنبیه می‌کند، توضیح داد. این تقدم [جمله دوم بر جمله اول]، لازم و واگشت ناپذیر است. هیچ راهی برای تبیین این که چگونه خداوند شخصی را عقوبت می‌کند وجود ندارد، مگر اینکه بگوییم این کار در واقع، چیزی شبیه به این است که انسانی، انسان دیگری را تنبیه می‌کند...» (همان، ۱-۲۴۰).  
به دلیل استعاره‌های نوع دوم، آلستون استعاره را بخش غیر قابل حذفی از زبان دینی و به تبع آن فلسفه ی دین می‌داند. هم دیویدسن و هم آلستون موضع گیری شان معطوف به «معنای استعاری» و کارکرد شناختی استعاره است. ولی می‌توان به جنبه ی کارکردی استعاره هم توجه کرد: «در تقابل با برداشت تقریباً ابزاری از زبان استعاره [بلک و دیویدسن و ...]، نظریه کنش گفتاری بر مفهوم گسترده تر قصدمندی انسانی که در صورت‌های مختلف گفتاری جلوه گر می‌شود، تاکید دارد. جان سرل با فراروی از محدوده‌های تنگ معنایی، از مفهوم کاربرد شناختی- قصدمند استعاره و درکل، بیان زبانی دفاع می‌کند. پژوهش سرل ... گزاره‌های داستانی و استعاری را به مثابه انحراف از کاربرد تحت اللفظی (...) ترسیم می‌نماید. در حالی که گفتار داستانی، بازتاب «تظاهر» یا «شبه-نمایش» خاصی از سوی نویسنده یا



سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه/آریا یونسی (۲۴۵)

گوینده است، گویا صفت مشخصه ی استعاره در ناهمخوانی میان «معنای بیانات گوینده» و «معنای تحت اللفظی واژه یا جمله است»، ناهمخوانی ای که به نیت گوینده منتسب می شود.» (دالمایر، ۱۳۸۹، ۳۰۴).

در حقیقت از نظر سرل، معنای استعاری همانند معنای مورد نظر گوینده است و وی بین دو گونه معنا تفاوت می گذارد معنای جمله و معنایی که گوینده می خواهد شنونده آن را برداشت کند (لایکن، ۱۳۹۲، ۲-۳۲۱). سرل معنای مورد نظر گوینده را همان معنای استعاره می داند. زیرا آنچه تحت عنوان «معنای استعاری» از آن یاد می شود یک معنای بین الاذهانی و یگانه است ولی معنای مورد نظر گوینده این خصوصیت را ندارد (همان، ۳۳۹). هر چند در کار سرل نظریه ای یک دست از زبان و استعاره ارائه می شود و استعاره در کنار بقیه جملات، و به همان اندازه طبیعی، قرار میگیرد، اما همچنان در فلسفه تحلیلی استعاره به جایگاه خاص خودش نمی رسد. تا جایی که کوهن می تواند بگوید: «ما هنوز از درک کامل این که استعاره ها دقیقاً چیستند، چرا به کار برده می شوند، و چگونه نقش موثری را ایفا می کنند فاصله داریم، اما بر تردید این مبحث تا اینجا هم وسیعاً و تا حد شایسته ای قابل فهم شده است و پیشرفت مورد نظر نیز حاصل خواهد شد.» (کوهن، ۱۳۸۷، ۱۳۹).

## ۷. فلسفه قاره ای

چنان که اشاره شد نیچه اولین فیلسوفی است که به طور جدی به بررسی استعاره پرداخت، در حقیقت پس از ارسطو دومین فیلسوف مهمی که نظریه ای کلی در باب استعاره ارائه داد نیچه (F.W.Nietzsche) بود. هر چند قبل از او کسانی مانند ویکو (J.B. Vico) در باب استعاره بحث کرده اند اما هم خودشان و هم نظریاتشان با گذشت زمان فراموش شده اند، در حالی که ارسطو و نیچه با گذشت زمان به هیچ وجه فراموش نشده اند. نیچه بحث استعاره را با نسبی نگری و نظریه «چشم انداز» اش پیوند می دهد. برای نیچه هیچ رابطه ی ضروری و فارغ از تمایلات بشری بین واژه ها و جهان برقرار نیست (۱۱). از نظر او واژه ها و زبان تحت تمایلات و فرهنگ های خاص ساخته می شوند ولی این واژه ها دیدگاه های خاص را به اشیاء نسبت می دهند. هر نظریه ای که بین زبان و واقعیت پیوندی ضروری قائل باشد لازم ست پیوند کلمه و شیئی را توجیه کند ولی نیچه منکر وجود چنین پیوندی است: «کلمه به راستی چیست؟

نسخه بدل صوتی یک تحریک عصبی. اما قدم بعدی، یعنی استنتاج علتی خارجی از این محرک عصبی، صرفاً نتیجه ی کاربرد غلط و توجیه ناپذیر اصل دلیل کافی است.» (نیچه، ۱۳۹۰، ۱۶۳). نیچه برای وصل کردن حلقه های این پیوند مفهوم فراموشی را معرفی می کند: «آنچه به آدمی رخصت می دهد تا به این حد از خیال پردازی برسد که خود را مالک «حقیقتی» از این دست بداند، فقط و فقط فراموشی است.» (نیچه، ۱۳۹۰، ۱۶۲). فراموشی است که باعث می شود تصور کنیم واژه ها با ذات اشیاء در ارتباط اند، فراموشی است که باعث این گمان می شود که مفاهیم به واقعیت ها دلالت دقیق می کنند. و در نهایت، از طریق فراموشی بشر تصور می کند زبان با جهان پیوند ضروری دارد. با این مقدمات است که نیچه بر ارجاع ترین گفته اش را بر زبان می آورد: «پس حقیقت چیست؟ سپاه متحرکی از استعاره ها، مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس بشری؛ در یک کلام: مجموعه ای از روابط بشری که به نحوی شاعرانه و سخنورانه تشدید و دگرگون و آرایش شده است، و اکنون، پس از کاربرد طولانی و مداوم، در نظر آدمیان امری ثابت و قانونی و لازم الاتباع می نماید» (همان، ۱۶۵). و یا: «حقایق توهماتی هستند که ما موهوم بودنشان را از یاد برده ایم، استعاره هایی هستند که از فرط استعمال فرسوده و بی رمق گشته اند، سکه هایی که نقش آنها ساییده و محو شده است و اکنون دیگر فقط قطعاتی فلزی محسوب می شوند و نه سکه هایی مضروب» (همان، ۱۶۵-۶). نیچه «استعاره» و «حقیقت» را در کنار هم می نشاند. از نظر وی حقیقت ماهیتی استعاری دارد. وی دو استعاره را در زبان مشخص می کند: «در قدم اول، محرکی عصبی به یک تصویر انتقال می یابد: نخستین استعاره. آن گاه، این تصویر نیز، به نوبه ی خود، به صوت مبدل می گردد: دومین استعاره. و هر بار نیز جهشی کامل از فراز یک قلمرو به مرکز قلمروی تماماً جدید و متفاوت صورت می پذیرد.» (همان، ۴-۱۶۳). از نظر نیچه میل به ایجاد استعاره ها، بنیانی ترین میل و کشش بشری است (همان، ۱۷۳ و ۷-۱۶۶). وی به همین دلیل ارزش والایی برای هنر قائل است زیرا اولاً این میل اساسی را برآورده می کند و دوم اینکه خاستگاه استعاری خود را دائماً یادآوری می کند (اسپینکز، ۱۳۸۸، ۸۷). اما نیچه دلیل سومی را هم بر حقیقت استعاری و هنری در مقابل حقیقت «عینی» اقامه می کند: حقیقت «عینی» استعاره ای است برای وام دادن قدرت به صورت های خاصی از اندیشه و سبک های خاصی از زندگی، در حالی که این نه فرآیند شناخت بلکه داد و ستد قدرت است (همان، ۶۶). نیچه

سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه/آریا یونسی (۲۴۷)

تصور حقیقت «عینی» و تلاش برای جستجوی آن را این گونه توضیح می‌دهد: «... همگی بر این باوریم که به هنگام سخن گفتن از درختان، رنگها، برف و گلها، چیزی در مورد نفس اشیاء می‌دانیم؛ و با این حال صاحب هیچ نیستیم، مگر استعاره‌هایی برای اشیاء، استعاره‌هایی که به هیچ وجه با پدیده‌های اصلی تطابق ندارد.» (نیچه، ۱۳۹۰، ۱۶۴) (۱۲). حقیقت «عینی»، یعنی حقیقتی که ما را به ذات اشیاء راهبر است وجود ندارد و به همان اندازه ی حقیقت استعاری با جهان ارتباط دارد. این میل به ساختن استعاره‌ها چیزی نیست که یکبار برای همیشه ظهور کند بلکه همواره و در هر زمانی در تلاش و کوشش است (همان، ۶۹).

از طریق نیچه استعاره دوباره به دنیای فلسفه باز می‌گردد. اکنون دیگر استعاره انحراف تلقی نمی‌شود بلکه تنها طریق ممکن برای وجود حقایق است. نیچه از استعاره برای باز تعریف تاریخی حقیقت استفاده می‌کند. پس از وی نظریه استعاره با قوتی روز افزون در دو سیر کلی ادامه می‌یابد: یکی در بحث از استعاره‌های مرده که با اسطوره و ریشه‌های زبان پیوند می‌یابد، و دوم در بحث از استعاره‌های زنده که با نقش استعاره در شناخت و متافیزیک پیوند می‌یابد. باید توجه داشت که هر دو مسیر به نیچه برمی‌گردند، زیرا وی از یک طرف پافشاری می‌کند که حقایق، استعارات مرده‌اند و از دیگر سو می‌گوید که حقیقت از طریق استعاره سامان می‌یابد. در اینجا ابتدا به اسطوره شناس و فیلسوف مهم، یعنی کاسیرر، اشاره می‌شود که خط سیر اول را پی می‌گیرند اشاره می‌شود و سپس نظری به کار دیگر فیلسوفان که خط مشی دوم را پی می‌گیرند پرداخته می‌شود.

تمام فلسفه کاسیرر را می‌توان در این گفته خلاصه کرد که انسان حیوانی نمادین است، حیوانی که نمادها را می‌سازد (دورتیه، ۱۳۹۱، ۳۴). کانت گرایی وی باعث می‌شود پیشنهاد کند، نگرشی کانتی را به صورت عمیق تری مورد توجه قرار دهیم. او می‌گوید: کانت پیش از هر چیز به قدرت و محوریت منطق ناب تکیه و توجه دارد. در حالی که بینش و تفکر ما از اشکال دیگری از شناخت می‌تواند نشأت بگیرد: زبان، اسطوره، هنر ... که کاسیرر آن را در یک مجموعه تحت عنوان اشکال نمادین دسته بندی می‌کند (همان، ۵-۳۴). برای کاسیرر زبان و اسطوره همبستگی اصیلی با هم دارند. حداقل خاستگاه تاریخی آنها یکی است، چرا که هر دوی آنها از انگیزه ی صورت بندی نمادین و تعالی تجربه ی حسی سرچشمه می‌گیرند (کاسیرر، ۱۳۹۰، ۱۳۴)(۱۳). کاسیرر خود به این پیوند بنیادی تصریح می‌کند و می‌گوید

آشفستگی بسیاری بر روی تبیین این پیوند سایه انداخته است (۱۴). کاسیرر سپس دو گونه ی خاص و مهم از استعاره را از هم متمایز می کند. اول استعاره در معنای محدود و دوم استعاره ی ریشه ای. وی در تعریف نوع اول استعاره می گوید: «استعاره را می توان به معنای محدود آن در نظر گرفت. استعاره به این معنا، تنها شامل دلالت آگاهانه ی یک محتوای اندیشه به محتوای دیگری است که از یک نظر به محتوای اصلی همانندی دارد و یا تا اندازه ای با آن قابل مقایسه است. در این صورت، استعاره یک ترجمه «اصیل» است. این دو مفهومی که استعاره در میان آنها حاصل می شود، معناهای مستقل و ثابتی هستند و فراگرد مفهومی استعاره مانند دو قطب یک حد در میان آنها عمل می کند.» (همان، ۱۳۲)

نوع دوم استعاره، که طنین نیچه ای دارد، خود شرط ضروری پیدایش زبان است و به همین دلیل از بنیان با نوع اول متفاوت است. در نوع اول وجود معانی ثابت پیش فرض بود، در حالی که در نوع دوم استعاره، ساختن این معانی مطرح است (همانجا). کاسیرر متذکر می شود این پرسش که کدام یک از این دو نوع مقدم بر دیگری است، پرسش به جا و در خور نیست زیرا در اینجا رابطه ی زمانی و رابطه ی «ما قبل» و «ما بعد» دخیل نیست بلکه مسئله رابطه ی منطقی است و در هر حال بین این دو رابطه ی متقابل برقرار است (همان، ۱۳۴): «اما اگر قضیه به راستی این باشد که استعاره مرحله معینی از تکامل گفتار نیست، بلکه خود شرط ضروری هر گفتار است، پس هر کوشش در جهت فهم کارکرد آن، باید ما را بار دیگر به صورت بنیادی تصور لفظی واپس کشاند. چنین تصویری در نهایت، از همان فراگرد تمرکز و تراکم تجارب حسی معین سرچشمه می گیرد که آغاز گر هر گونه مفهوم لفظی است.» (همان، ۱۴۱)

در این نقطه است که زبان و اسطوره با هم پیوند می یابند. کاسیرر نشان می دهد که یک مفهوم نظری چگونه شکل می گیرد. از نظر وی یک مفهوم منطقی از یک ادراک تک و متمایز شکل می گیرد که این ادراک تک، و به عبارتی این تجربه ی ادراکی، در شمولیک مقوله ی برتر قرار می گیرد، اما این تجربه تک همچنان فردیت اش را حفظ می کند. هر چند این فردیت محفوظ است اما همزمان در مجموعه ای از پدیده ها ترکیب می شود: هر نمونه تحت یک مقوله ی منطقی قرار می گیرد و این نوع تحت یک جنس و این جنس تحت یک جنس بالاتر الیغیر النهایه. در این سلسله مراتب هر مفهومی حوزه ی خاص خود را دارد و هر چند با دیگر مفاهیم همپوشانی دارد ولی این همپوشانی حوزه ی مفهوم را دقیق تر می کند نه مبهم تر

سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه/آریا یونسی (۲۴۹)

(همان، ۱۳۵). کاسیرر سپس این نظام منطقی را در تقابل با تفکر اسطوره‌ای قرار می‌دهد (همان، ۱-۱۴۰).

کاسیرر درباره تفاوت بین تفکر منطقی و اسطوره‌ای می‌گوید: «بر قلمرو مفهوم استدلالی یک نوع نور منتشر تابیده می‌شود و هر چند که تحلیل منطقی جلوتر رود، این وضوح و روشنایی گسترده تر می‌شود. اما در قلمرو تصویری اسطوره و زبان، به جزء آن جاهایی که قوی ترین نور را می‌تابانند، جاهای دیگر پیوسته در ژرف ترین تاریکی پوشیده شده‌اند. در حالی که برخی محتواهای ادراک، کانون‌های نیرو و اهمیت لفظی و اسطوره‌ای می‌شوند، محتواهای دیگر در سطحی پایین تر از آستانه‌ی معنا باقی می‌مانند» (همان، ۱۳۷).

لازم است توجه شود که هر چند کاسیرر اهمیت زیادی برای استعاره قائل است ولی این اهمیت در تفکر اسطوره‌ای است. از نظر وی استعاره میراث تفکر اولیه‌ی اسطوره‌ای بشر است که هنوز وجود دارد. به همین دلیل نمی‌توان گفت که کاسیرر نقش اساسی و فارغ از زمانی برای استعاره قائل است؛ استعاره در تفکر منطقی جایگاه پر اهمیتی ندارد.

اولین و مهمترین فیلسوفی که معرفی می‌شود، مارتین هایدگر است. برای هایدگر، استعاره در فلسفه و متافیزیک جایگاه مهمی دارد. از نظر هایدگر هست‌ها (Seindes) هر شیئی هستند که می‌بینیم. ولی هستی (sein) با هست‌ها فرق دارد. هستی چیزی است که وقتی می‌خواهیم توضیح دهیم هست بودن هست‌ها به چیست. به عبارتی هست‌ها همان جواهر و اجسام هستند ولی هستی همان فضایی است که هست‌ها در آن هست می‌شوند. به عبارت دیگر هست‌ها دید سطحی و هستی دید عمیق است (تایشمن و وایت، ۱۳۷۹، ۲-۱۹۱). مطابق با این مواضع، امر هستانی (ontic) در تناسب با هست‌ها و امر هستی شناختی (ontological) در تناسب با هستی وجود دارد، که امر هستانی برای تلاش‌های غیر فلسفی و روزمره کافی و مناسب است و اساساً هر کلمه از زبان اشاری مربوط به امر هستانی است، ولی برای گفتار فلسفی به چیزی بیش از امر هستانی، یعنی امر هستی شناختی، نیاز داریم (همانجا). از نظر هایدگر دید گاهی که زبان تحت اللفظی را حقیقی و مبنا می‌داند مربوط به هستانی دیدن جهان است. در این دیدگاه زبان به هستنده‌ها مربوط می‌شود. اما هایدگر دیدگاه هستانی را ناکامل می‌داند و می‌گوید که دیدگاه درست باید دید هستی شناختی باشد و می‌گوید که زبان استعاری با دید هستی شناختی متناسب است، زیرا زبان استعاری آزادی و گشودگی بسیاری نسبت به هستی دارد

(همان، ۳-۲۰۲). از نظر هایدگر اولویت و مرکزیت استعاره بدین معناست که استعاره و زبان استعاری باعث می‌شوند که نظریه‌های فلسفی متفاوت و مفصل تری پرورده شوند (همان، ۲۰۳). به همین دلیل استعاراتی از قبیل «هستی به منزله جایی برای حقیقت» و «هستی به منزله ی عرصه یا نور یا اشراق» همه استعاراتی هستند که تاکید را بر روی هستی انتقال می‌دهند و بشر را حساس تر و به اندیشه ی بیشتر وا می‌دارند (همان، ۲۰۲). از طرف دیگر؛ مطابق نظریه هایدگر، استعاره و انتقال استعاری فقط در لوای و در درون ساختار متافیزیک انجام می‌شود (دالمایر، ۱۳۸۹، ۳۱۴). هایدگر نشان می‌دهد تا حد زیادی می‌توان «دیدن» و «شنیدن» را استعاره از «تفکر» دانست و نشان می‌دهد که این انتقال از دیدن به اندیشه، یعنی از امر محسوس و مشهود به امر نامحسوس و نامشهود، در سنت اندیشه ی غربی، به شدت در هم تنیده شده‌اند (همان، ۴-۳۱۳).

هایدگر برای نمونه نقش تمثیل غار را در نظریه حقیقت افلاطون بررسی می‌کند. افلاطون برای شرح نظریه‌اش از تمثیل غار استفاده می‌کند و هایدگر نشان می‌دهد که اولاً در این تمثیل و به تبع آن، در نظریه افلاطون، ماهیت حقیقت دگرگون می‌شود؛ بدون آنکه افلاطون خود متوجه شود یا دست کم به آن اذعان کند. دوماً در این تمثیل شناخت و اندیشه در قیاس با دیدن قرار می‌گیرد و به عبارتی دیدن استعاره‌ای از شناخت می‌شود (۱۵). به همین خاطر هایدگر به بررسی تمثیل غار می‌پردازد: «آنچه در تفکر افلاطون ناگفته باقی مانده، تغییری است که در ماهیت حقیقت رخ داده است. اینکه این تغییر واقع شده، اینکه این تغییر عبارت از چیست، و اینکه بر اثر این تغییر ماهیت حقیقت چه نتیجه‌ای حاصل شده، همه را می‌توان در تفسیر تمثیل غار روشن ساخت.» (همانجا)

در این تمثیل شناخت با دیدن قیاس شده است و تمامی خصوصیات دیدن بر شناخت منطبق شده است و این یک استعاره ی کامل است، زیرا دیدن و شناخت به تمامی از هم جدا هستند.

## ۸. نتیجه گیری

استعاره می‌تواند هم نقشی مهم در فلسفه داشته باشد و هم موضوع بحث‌های جدی فلسفی باشد. از ارسطو به بعد استعاره به تدریج از زمینه ی فلسفی حذف شده بود؛ اما اکنون می‌بینیم این رویه رو به زوال است. و در حقیقت فلسفه با کنار گذاشتن استعاره بخشی از هستی و یکی



سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه/آریا یونسی (۲۵۱)

از ابزارهای خود را کنار گذاشته بود. حتی کسی مانند دریدا معتقد است که فلسفه اساساً قدرتش را مدیون استعاره است در حالی که فیلسوفان همیشه این امر را پنهان می‌کنند (Derrida, 1974, 8ff). اما فیلسوفان کمر به زدودن این نقص بسته‌اند. در این نوشته چون تاکید ما بر بررسی فلسفی استعاره بود هیچ ارجاعی به «استعاره مرده» (dead metaphor) نشد ولی این بحث هم یکی از موارد اساسی است و لازم است در کنار دیگر بخش‌ها مورد بررسی قرار گیرد؛ هرچند توجه به استعارات مرده تاکنون بیشتر مورد توجه زبان‌شناسان و نظریه پردازان ادبی بوده است.

## منابع

- آلتون و. پی. (۱۳۸۱) فلسفه زبان، ترجمه ایرانمنش جلیلی، تهران: سهروردی، چ ۱.
- ارسطو (۱۳۷۹) طویقا، ترجمه پرخیده ملکی، اهواز: دانشگاه شهید چمران، چ ۱.
- ارسطو (۱۳۸۹) فن خطابه، ترجمه پرخیده ملکی، تهران: اقبال، چ ۲.
- ارسطو؛ اولیایی (۱۳۸۶) بوطیقا، ترجمه هلن نیا، تهران: فردا، چ ۱.
- ارسطو؛ (۱۳۹۲) ارسطو و فن شعر (ترجمه: فن شعر)، ترجمه عبدالحسین زرین کوب، تهران: امیر کبیر/ چ ۸.
- ا. اکو، ردی، لیکاف و دیگران؛ (۱۳۹۰) استعاره، ترجمه ساسانی و دیگران، تهران: سوره مهر، چ ۲.
- اسپینکز، لی؛ (۱۳۸۸) فریدریش نیچه، ترجمه رضا ولی یاری، تهران: مرکز، چ ۱.
- تایشمن، ج، وایت، گگ؛ (۱۳۷۹) فلسفه اروپایی در عصر نو، ترجمه م. س حنایی کاشانی، تهران: مرکز، چ ۱.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۹) زبان و سیاست، ترجمه ع. منوچهری، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چ ۱.
- دیویدسن، دانلد (۱۳۸۴) «معنای استعاره‌ها»، ترجمه ر. امینی، زیبا شناخت، ش ۱۲، صص. ۲۰۱-۲۲۰.
- راسل، برتراند؛ (۱۳۹۱) نوشته‌های اساسی برتراند راسل، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: مهریستا، چ ۱.

- ریکور؛ پاول؛ (۱۳۸۶) زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، تهران: مرکز، چ ۵.
- ریکور، پاول؛ (۱۳۸۵) «استعاره و مسئله اصلی هرمنوتیک»، ترجمه بهرامی راد، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵.
- کاسیرر، ارنست؛ (۱۳۹۰) زبان و اسطوره، ترجمه م. ثلاثی، تهران: مروارید، چ ۲.
- ضمیران، محمد (۱۳۹۲) گذار از جهان اسطوره به فلسفه، تهران: هرمس، چ ۴.
- ضمیران، محمد (۱۳۸۶) دریدا و متافیزیک حضور، تهران: هرمس .
- کارناپ، رودلف؛ (۱۳۸۵) فلسفه و نحو منطقی، ترجمه رضا مثمر، تهران: مرکز، چ ۱.
- کالر، جانانان؛ (۱۳۹۰) در جستجوی نشانه ها، ترجمه صادقی و امرالهی، تهران: علم، چ ۲.
- کواین، دیویدسن، رورتی؛ (۱۳۹۲) در مسیر پراگماتیسم ترجمه م. نوری، تهران: نشر مرکز، چ ۱.
- کواین، و. و (۱۳۹۲) «نسبیت هستی شناختی»، در: در مسیر پراگماتیسم ترجمه م. نوری، تهران: نشر مرکز، چ ۱.
- کوهن، ت (۱۳۸۷) «استعاره»، ترجمه ف. مجیدی، در: مسائل کلی زیبایی شناسی، چ ۲، تهران: فرهنگستان هنر، چ ۱.
- لایکن، و. جی؛ (۱۳۹۲) درآمدی به فلسفه زبان، ترجمه محمد امینی، تهران: هرمس، چ ۱.
- لایکان، و. ج؛ (۱۳۹۱) درآمدی تازه بر فلسفه زبان، ترجمه ک. صفوی، تهران: علمی، چ ۱.
- فوکو، میشل؛ (۱۳۹۰) نیچه فروید مارکس، ترجمه جهان دیده و سرخوش، تهران: هرمس، چ ۲.
- نیچه، فریدریش (۱۳۹۰) / «در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیر اخلاقی»، م. فرهادپور در: فلسفه، معرفت، حقیقت، تهران: هرمس، چ ۵.
- واینسهایمر، جوئل؛ (۱۳۸۱) هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس، چ ۱.
- واینریش، ه. (۱۳۸۹) «استعاره» ترجمه ک. صفوی، در: بوشه و دیگران (۱۳۸۹) زبان شناسی و ادبیات، ترجمه ک. صفوی، تهران: هرمس، چ ۳.

سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه/آریا یونسی (۲۵۳)

- هایدگر، مارتین؛ (۱۳۸۲) «نظریه حقیقت افلاطون»، ترجمه عطیه زندیه، پژوهشنامه متین، ش ۲۰.

- Max Black (1954) "Metaphor", Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 55 (1954 - 1955), pp. 273-294.
- Jacques Derrida (1974) "White Mythology", F.C.T.Moore, New literary History, vol.6, no.1, Autumn, pp.5-7.
- Chris Baldick (2001) Oxford Dictionary of literary Terms, (ed.) 2, UK: Oxford University Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی